

## Resumo.

*Num contexto de perda de todo fundamento metafísico, qual é o espaço possível para uma reflexão ontológica racional de tipo categorial?*

*Apesar de todas as ambigüidades, pode-se constatar a existência de elementos ontológicos no pensamento de Bachelard, tanto do ponto de vista da atividade "diurna" do espírito, na elaboração de ciências, quanto do ponto de vista de sua atividade "noturna": na produção de imagens, a partir das experiências da rêverie.*

*O confronto entre a posição de Bachelard e a de Nicolai Hartmann, face ao problema do ser, pode esclarecer esta espécie de cripto-ontologia de Bachelard, bem como suas ambigüidades e a dicotomia entre o dia e a noite, animus e anima, conceito e imagem, razão e imaginação*

\* Texto apresentado no VII Encontro Nacional da ANPOF, em Águas de Lindóia / SP, de 20 a 23 de outubro de 1996.

\*\* Jesus Vazquez Torres é Professor do Mestrado em Filosofia Social da UFPE.

Bachelard não desenvolveu jamais, explicitamente, uma ontologia racional de corte categorial. Porém, sua epistemologia deixa um espaço para uma reflexão desse tipo. Mais ainda, a consciência que ele tem da insuficiência do discurso epistemológico dá margem ao interrogar sobre a dimensão ontológica dos problemas com que nos deparamos em toda abordagem cognitiva das coisas. É verdade que Bachelard não mostra especial interesse em elaborar esse tipo de reflexão ontológica, talvez por considerá-la carregada de um excesso de metafísica especulativa. Em todo caso, reconhece a possibilidade de fazê-lo. Nesse sentido, afirma várias vezes que se se faz ontologia, é preciso que ela seja concreta.

A análise desta atitude ambígua de Bachelard, face à ontologia, ficará muito mais clara se colocarmos em relação o seu pensamento epistemológico e a reflexão ontológica, realista e crítica, de Nicolai Hartmann, elaborada na mesma época.

Tentaremos mostrar como a questão do caráter racional ou irracional do ser se coloca em Bachelard a partir da afirmação de um duplo dualismo: primeiro, o dualismo entre o espírito e a natureza e, segundo, dentro do espírito mesmo, o dualismo entre o conceito e a imagem, animus e anima, razão e imaginação.

De fato, há elementos ontológicos subjacentes no pensamento de Bachelard, tanto do ponto de vista da atividade “diurna” do espírito, na elaboração das ciências, quanto do ponto de vista de sua atividade “noturna”, na produção de imagens, a partir das experiências da rêverie.

Com efeito, a partir da aceitação do dualismo espírito-natureza e, apesar da crítica aos pressupostos metafísicos, enquanto obstáculos epistemológicos para a atividade científica que deveriam ser “psicanalisados”, Bachelard apresenta na sua epistemologia numerosas afirmações de caráter metafísico, como a racionalidade do universo físico, seu realismo, a negação do “em-si” kantiano, a objetividade “quase

platônica” das matemáticas, sua crítica do realismo ingênuo e do idealismo absoluto e fenomenológico, sua concepção do tempo descontínuo, como base de sua afirmação do pluralismo e do indeterminismo, etc. Ele pretende que tais afirmações estejam fundadas na atividade científica, a única que tem alguma validade racional. Seja como for, sua reflexão implica um horizonte de caráter ontológico.

Mas, afinal, o que é preciso entender por ontologia num autor que não define explicitamente esta noção? Ha pontos comuns entre a ontologia elaborada por Hartmann e esta espécie de “cripto ontologia” que acreditamos poder afirmar em Bachelard?

De fato, o pensamento ontológico, enquanto discurso racional, deveria pressupor que o ser é cognoscível, ao menos parcialmente, em seus princípios gerais. É a condição de possibilidade do discurso / científico. O conhecimento científico prova que nós acedemos ao ser em si dos fenômenos. De outra forma, a previsão, as transformações técnicas e o controle experimental seriam simplesmente impossíveis. O fato de que essas operações apresentam um caráter sempre parcial e limitado não muda nada. Mas a análise dos princípios comuns aos entes não cabe às ciências da natureza, mesmo que estejam pressupostos por estas.

Do ponto de vista epistemológico, Bachelard adota uma posição de realismo científico. Mas ele viu bem que a ciência não é tudo na vida humana. No interior da vida do espírito mesmo encontra-se um outro dualismo entre a atividade do conhecimento objetivo e as outras atividades do espírito. O problema é que Bachelard estabelece um corte radical entre “o dia e a noite”, “animus e anima”, conceito e imagem, razão e imaginação e atribui de modo exclusivo a dimensão de racionalidade à atividade científica, até a identificação abusiva da razão e da ciência. Tal corte torna problemática uma cooperação

mais estreita entre a ciência e uma reflexão ontológica mais englobante.

Todavia, a interpretação bachelardiana da atividade científica não desemboca na afirmação de um verdadeiro construtivismo. Sua crítica do conceito negativo kantiano de noumenon é uma prova disso. Por sinal, esta crítica é convergente com a de Hartmann. Porém, é verdade que a ausência em Bachelard de uma análise das condições de possibilidade do conhecimento científico do real deixa na sombra o problema ontológico do conhecimento. O que não significa a eliminação do problema. Simplesmente, Bachelard exige que uma ontologia explícita, enquanto teoria dos princípios comuns do ser concreto, respeite as ciências da natureza e se deixe instruir por elas. É precisamente a exigência que Hartmann também afirmou sempre e que ele mesmo tratou de pôr em prática na sua Ontologia. Por isso, estou convencido que Bachelard teria podido aceitar, no essencial, esta ontologia categorial hartmanniana, enquanto explicitação daquilo que, em Bachelard, não são mais do que indicações de um horizonte ontológico.

Com efeito, há uma espécie de “cripto-ontologia” na base da epistemologia de Bachelard que, apesar de suas ambigüidades, é compatível com a ontologia realista crítica de Hartmann. Esta tese se apoia em três elementos fundamentais: primeiro, os dois pensadores afirmam o caráter transcendente e autônomo do real; segundo, o real é cognoscível, mesmo que isso aconteça sempre de uma maneira progressiva e aproximativa; terceiro, Hartmann elabora uma ontologia racional (Kateorienlehre), claramente e explicitamente. Mesmo se Bachelard deixa esta ontologia encoberta nas sombras, o que certamente representa uma diferença fundamental face ao pensamento de Hartmann, ela constitui o horizonte não-explicitado, mas necessariamente pressuposto pela sua epistemologia. Sem esta base ontológica oculta, a epistemologia bachelardiana perde o seu fundamento e a sua inteligibilidade.

- 1) Com efeito, tanto Hartmann quanto Bachelard afirmam o caráter autônomo e transcendente do real. Desde Les Principes d'une métaphysique de la connaissance, Hartmann mostra que a relação sujeito-objeto, na sua transcendência recíproca, e a determinação irreversível do sujeito pelo objeto, na relação cognitiva, constituem o núcleo ontológico do problema do conhecimento. Por sua vez, a epistemologia de Bachelard reconhece sempre a resistência insuperável dos objetos e a impossibilidade de uma identidade sujeito-objeto.
- 2) Porém, apesar da transcendência e da resistência dos objetos, nossos dois autores mostram que o ser em si dos objetos é acessível ao conhecimento. A prova disso é a experiência comum da vida quotidiana e a atividade teórica das ciências. De outro modo, os fenômenos da previsão, do controle científico e das realizações “fenomenotécnicas” seriam absolutamente impossíveis.

Todavia, esta acessibilidade cognitiva ao ser das coisas é progressiva e aproximativa. Por isso, segundo nossos autores, o valor do trabalho e do esforço crítico de superação dos erros têm uma significação e importância fundamentais na análise do progresso do conhecimento. Nesse sentido, o papel da história dos problemas ontológicos em Hartmann é análogo ao da história epistemológica dos conceitos científicos em Bachelard. Ambos tratam de desvelar, cada um na sua área, a fonte dos erros e suas motivações culturais, psicológicas e conceituais. É a única via para superar o erro e torná-lo fecundo para o conhecimento. A perspectiva de Hartmann, na análise da história dos problemas, é decidida e explicitamente ontológica, ao passo que a de Bachelard é diretamente epistemológica. Porém, não é por acaso que os obstáculos epistemológicos, que Bachelard analisa e que é preciso superar, têm sua raiz em concepções metafísicas subjacentes, tais como o substancialismo, próprio do realismo metafísico clássico, o idealismo subjetivista e fenomenológico, o intuicionismo, etc. É contra este tipo de ontologia sobrecarregada

ou, como diria Hartmann, contra este maximum de metafísica que se dirige a crítica bachelardiana e não contra a ontologia em geral. Esta permanece possível e até afirmada por Bachelard, desde que seja “ontologia concreta”.

Mas o acesso progressivo ao ser só poderá ser feito por aproximação. Também aqui, esta espécie de cripto-ontologia presente na epistemologia de Bachelard é compatível com a ontologia de Hartmann. Com efeito, a questão da aproximação implica, tanto num autor como no outro, a afirmação simultânea do caráter cognoscível e transcendente do objeto. Nenhum deles afirma a existência de uma verdade em si, em relação à qual nosso conhecimento deveria ajustar-se. Esta verdade em si constituiria a única possibilidade de estabelecer um critério absoluto da verdade, coisa que nossos autores rejeitam com a mesma força. Tanto a análise do fenômeno do conhecimento e de suas aporias, quanto a reflexão sobre a atividade científica mostram que a pretensão de fixar um critério absoluto de verdade é uma perspectiva metafísica excessiva. Tal perspectiva esquece os limites do conhecimento; ela não compreende que mesmo o conhecimento aproximado é conhecido por aproximação. Se houvesse um critério absoluto, não haveria lugar nem para o progresso do conhecimento, nem para o irracional gnoseológico.

É verdade que Bachelard tem dificuldade em aceitar a existência deste irracional no domínio da atividade conceitual. Tal dificuldade se deve ao fato de que a crítica bachelardiana do conceito kantiano do “em-si” não distingue o problema ontológico real da transcendência do objeto e a possibilidade, igualmente real, do conhecimento parcial desse objeto. Ele tem razão de rejeitar a inacessibilidade absoluta do “em-si” kantiano, pois ela contradiz as realizações da atividade científica. Mas Bachelard parece opor uma outra afirmação igualmente excessiva: o caráter absolutamente cognoscível, em princípio, do objeto. Ele acredita poder fundamentar esta tese apoiando-se no progresso indefinido do conhecimento científico, que, segundo

ele, prova que não se pode fixar uma fronteira. De fato, contrariamente a Hartmann, nosso autor confunde a fronteira do transobjetivo com a do transinteligível. Contudo, Bachelard afirma sempre a diferença insuperável do sujeito e do objeto, a resistência e o caráter inesgotável do objeto. Portanto, ele seria forçado a aceitar, em última instância, a existência de um irracional gnoseológico no objeto.

É preciso reafirmar estes aspectos da epistemologia de Bachelard, sem os quais a interpretação de seu pensamento seria insuficiente. Mas é verdade que as ambigüidades persistem. Aqui, como em outros momentos, a razão fundamental de tais ambigüidades é a ausência de uma análise categorial do ser. Podemos afirmar que, precisamente, a ontologia categorial de Hartmann elucida os aspectos que permanecem obscuros no pensamento de Bachelard, por exemplo, aquele que se refere ao problema do “em-si”. Com efeito, só a identidade e o recobrimento parcial das categorias do ser e do pensamento podem justificar, ao mesmo tempo, o caráter transcendente do objeto e sua acessibilidade para o conhecimento. De fato, no horizonte ontológico da epistemologia de Bachelard, não constatamos nenhum pressuposto radicalmente incompatível com a ontologia explícita de N. Hartmann. É certo que, às vezes, encontramos em Bachelard deslizes “construtivistas”, expressões que indicam uma certa tendência para a afirmação de um relacionismo puro. Mas não podemos isolar expressões deste tipo de outras afirmações de sentido oposto, que encontramos também em Bachelard e que indicam decididamente seu realismo. Mais uma vez, a não-explicitação de “sua” ontologia ou, mais exatamente, o fato de sua ontologia ter permanecido num plano de latência é responsável pelas ambigüidades e oscilações de seu pensamento.

Em todo caso, a afirmação bachelardiana da possibilidade de uma “ontologia concreta” e de “ontologias regionais” não pode ser aceita sem uma explicitação prévia do

que poderíamos chamar de premissas ontológicas de sua epistemologia. Quais são elas?

A) A afirmação do realismo ontológico, no sentido da afirmação da transcendência e autonomia do objeto. Trata-se de um pressuposto necessário de sua epistemologia, apesar da mencionada ambigüidade diante da dimensão irracional do em si.

B) A afirmação do caráter concreto e dinâmico da substância. Trata-se de uma concepção muito próxima da de Hartmann, que concebe a substância como síntese de dois momentos: o substrato e a relação.

De fato, a rejeição de Bachelard diz respeito à idéia metafísica clássica da substância, no que ela apresenta de estático e imutável, de determinação em última instância formal e definitiva. A atividade das ciências da natureza mostrou o caráter insustentável desta idéia. Infelizmente, a ausência de análise categorial em Bachelard deixa na sombra a dialética do substrato e da relação. Daí resulta o abandono do substrato em favor da relação, o que finalmente tornaria insustentável seu próprio realismo. Porém, Bachelard afirma sempre a relação do espírito e da natureza, do espírito e das coisas, mesmo se no plano microfísico estas não são “nossas coisas”. Será que essas aspas, que Bachelard mesmo coloca, não nos permitem entrever a necessidade não de negar a substância, mas de repensá-la, como o fez Hartmann, à luz do conhecimento científico da natureza?

C) Do ponto de vista da maneira como o ser ideal e o ser real se dão, a validade imanente e transcendente do apriorismo do conhecimento é afirmada por Bachelard. Ela se manifesta na “potência construtiva” da matemática e nas suas aplicações fenomenotécnicas. Porém, a não explicitação ontológico-categorial dos pressupostos de sua epistemologia conduz Bachelard à simples constatação de uma “feliz coincidência” entre o espírito e as coisas, entre a matemática e os fenômenos reais. De fato, ele não elucida o problema do valor objetivo do

conhecimento a priori, cujo exemplo fundamental é a matemática. O fato de que a natureza se alinhe sobre a matemática, elaborada pelo entendimento de maneira imanente e independentemente da realidade, prova que a matemática pura não resulta somente do entendimento, mas também que ela está contida na natureza. Como diz Hartmann, “a matematização da natureza só é possível se as leis matemáticas estão em certo sentido acima do sujeito e do objeto”.<sup>1</sup> De fato, Bachelard afirma a presença de um poderoso a priori no conhecimento científico, muito particularmente na matemática. Mas ele não faz uma análise mais densa e detalhada. Da mesma forma, ele não explicita o fato de que o que é quantitativamente determinado na natureza pressupõe uma quantidade de “alguma coisa”. Portanto, é preciso supor certos substratos da quantidade no peso, no trabalho, na densidade, etc. É verdade que Bachelard reconhece que “uma exatidão absoluta é impossível”. Mas ele não parece querer explicitar as razões desta impossibilidade.

Não é o caso de Hartmann. Na sua *Philosophie der Natur*, ele mostra que por trás dos substratos da quantidade há momentos categoriais que têm também o caráter de substratos e escapam a toda tentativa de apreensão quantitativa: matéria, movimento, força, energia, processo causal... Trata-se de fundamentos ônticos não quantitativos do real, que constituem os limites da quantificação e da medida. Se tais fundamentos não são levados em conta, corre-se o risco de reduzir os substratos a relações puras, o que é inconcebível. Assim, no que diz respeito à aprioridade matemática, é preciso fazer a distinção entre o que é uma intuição que capta um objeto e uma intuição simplesmente construtiva, pois o que é a priori na consciência não é necessariamente “conhecimento” a priori. De fato, Hartmann

<sup>1</sup> Hartmann, Nicolai. *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance*. Trad. por Raymond Vancourt, vol. II, Paris, Aubier, 1947, p. 43.

desenvolve cuidadosamente esta distinção.<sup>2</sup> Existem conteúdos a priori da consciência que não são conhecimentos mas ficções, construções imaginárias, preconceitos, etc. Portanto, para ter valor de conhecimento, a aprioridade imanente ao sujeito racional deve ser também transcendente, isto é, deve ser a evidência da essência de um ente, mesmo ideal. A matemática não “inventa”, ela “encontra”. Todavia, a possibilidade de uma interpretação subjetivista do conhecimento matemático subsistirá, enquanto se mantiver o conhecimento ideal isolado do conhecimento real. Bachelard viu bem esta relação entre o conhecimento matemático e o real. Tal relação torna impossível toda interpretação pura e simplesmente imanente e subjetiva do conhecimento matemático. Realmente, a partir da análise desta relação, podemos tirar, com Hartmann,<sup>3</sup> algumas conclusões ontológicas:

- As leis matemáticas, que permitem nosso cálculo e que podem ser captadas graças a uma visão interna, ajustam-se às relações do mundo real. Os objetos das ciências da natureza se oferecem à observação e existem antes de toda formulação matemática. Portanto, as leis matemáticas devem estar contidas nesses objetos independentemente do pensamento e da interpretação matemática.
- Dado que na matemática pura essas leis podem ser captadas independentemente das relações reais, tais leis valem para o real de maneira mediata. Elas são apenas “potencialmente” leis do real. A existência ou não de um mundo real de relações regidas por essas leis não é intrinsecamente necessária a essas leis, ao passo que é essencial ao mundo real o fato de que essas relações espaciais, temporais e materiais estejam dirigidas por tais leis.

<sup>2</sup> Cfr. caps. 38-41 de *Zur Grundlegung der Ontologie*, mais precisamente o capítulo 40.

<sup>3</sup> Cfr. *Ontologia I. Fundamentos*. Trad. por José Gaos, México, FCE, 1986, pp. 301-304.

- Leis que são também potencialmente leis do real, na medida em que as relações reais lhe estão submetidas em função do tipo de ser de que se trate, não podem ser apenas subjetivas. Ao contrário, devem ser necessariamente leis dos objetos, leis puras do ser.

Deste modo, as formações matemáticas são “objeto” e não “produto” da ciência. Enquanto objetos, elas têm seu ser em si supra-objetivo. As leis dessas formações pertencem tanto às relações naturais quanto às do pensamento matemático. A natureza “é” nela mesma uma ordem também matemática, independentemente de nossa compreensão.

Devemos, portanto, concluir com Hartmann que o mundo real é conformado e dominado por relações ideais essenciais. Isto não significa que tal conformação se estenda a todos os domínios e a todos os aspectos do real. Seja como for, o ser ideal é de alguma maneira uma estrutura fundamental do ser real. Este se encontra numa relação de dependência do primeiro e não à inversa. Assim, num setor determinado do real, ‘o matemático’ dominam as relações reais, mas seu conteúdo ideal pode ultrapassar amplamente o real. De fato, existem relações ideais que não estão contidas nem realizadas por nenhuma realidade concreta (números imaginários, espaços não-euclidianos, etc.). Numa palavra, o ser ideal é indiferente ao real, à sua própria realização, enquanto que o ser real não é jamais indiferente ao ser ideal. Por isso, do ponto de vista do ideal, o real é sempre contingente, pois nesta perspectiva só o ser ideal é necessário. Trata-se, bem entendido, de uma necessidade essencial, que não permite concluir nada sobre a realidade da coisa, sobre a necessidade real. Mas a “contingência” da coisa é, por sua vez, somente essencial e não real. Pode muito bem acontecer que a coisa seja necessária na ordem do real. Portanto, do ponto de vista do real, o ser ideal se apresenta como sendo o domínio das “possibilidades”, enquanto possibilidades essenciais e não reais.

De fato, a “contingência” do real e a “possibilidade” do ideal refletem a relação do universal e do individual num mundo único e comum. O universal não existe nem além do particular nem apenas in mente, mas nas coisas. Porém, ele não se esgota na particularidade dos casos reais. Isso permite afirmar a diferença da maneira de ser própria da esfera ideal em relação ao ser real dos casos particulares. Todavia, deste ser-em-si do ideal não se pode e não se deve afirmar um ser - para - si independente e substancializado. Mesmo que formalmente se possa falar de uma prioridade do ser ideal sobre o ser real, ontologicamente não existe esta prioridade. Com efeito, o universal é só um momento do individual real, portanto, uma maneira de ser subordinada e imperfeita. Esta imperfeição é precisamente a indeterminação do universal. Assim, o condicionamento do real pelo ideal não é já uma determinação à existência do real e do particular. Trata-se apenas de uma condição parcial. A formação superior está condicionada pela inferior. O universal é apenas um elemento estrutural no particular.

Finalmente, neste contexto da idealidade, qual é a relação efetiva entre a matemática e os processos reais da natureza? Hartmann nos dá uma resposta: “o aspecto matemático do objeto natural é o seu aspecto racional”.<sup>4</sup> Mas, se é verdade que as formações reais possuem nelas mesmas uma estrutura matemática, esta não esgota seu peso ôntico; só capta as relações quantitativas, o geral no objeto. Assim, como mostra Hartmann na sua Philosophie der Natur,<sup>5</sup> a matemática é ao seu modo a ciência mais perfeita, pela sua exatidão e pela sua aprioridade pura. Porém, ela não é a ciência dos objetos mais perfeitos, pois a

<sup>4</sup> Ontologia IV. Filosofia da Natureza. Trad. por José Gaos, México, FCE, 1986, p. 25.

<sup>5</sup> Ver a seção III da segunda parte, que trata da legalidade natural e da ação recíproca, especialmente o cap. 33, onde Hartmann analisa a lei natural e sua estrutura matemática.

exatidão só é possível no domínio do quantitativo, que é o elemento dominante dentro da região ínfima do real. Mesmo nesta região, a legalidade natural não é pura e simplesmente matemática; ela é também dominada por outras categorias próprias deste estrato da realidade: espaço, tempo, processo, causalidade, complexo dinâmico, etc..

Bachelard poderia ter chegado a essas mesmas conclusões se houvesse explicitado os pressupostos ontológicos de sua epistemologia. Como não o fez, o confronto permanente entre a “construção” matemática e os fenômenos da experiência torna-se a única via que lhe resta aberta para evitar o construtivismo. Bachelard aceita o ser ideal e o apriorismo da matemática. Reconhece igualmente o ser real dos objetos da natureza. Porém, a relação entre eles permanece afirmada mas não elucidada por ele.

D) Da mesma forma, Bachelard afirma a causalidade na natureza.

Mas neste ponto a não-explicação do problema ontológico e as ambigüidades decorrentes são muito claras. Com efeito, encontramos nele expressões tais como: “le déterminisme est une notion qui signe la prise humaine sur la nature”, “le grand facteur déterminant est le facteur humaine” e muitas outras do mesmo gênero. Essas afirmações parecem indicar deslizos construtivistas. Não podemos eludir o problema. Parece-me, porém, legítimo e mais adequado interpretar essas expressões em outro sentido. De fato, Bachelard nega, como também Hartmann, o princípio excessivamente metafísico e indiferenciado da causalidade. Ele tem razão em afirmar que a causalidade só é objeto de uma noção sintética quando foram reunidos os elementos da causa. Compreende-se assim que Bachelard possa afirmar que, sob sua forma matemática bem elaborada, a causalidade é engenharia e não animismo ou magia.

Mas não deixa de ser verdade que, na ausência de análise categorial, Bachelard esquece ou ignora que a matemática

não esgota o substrato dos objetos, que só capta o quantitativo. Além disso, ele parece confundir a prioridade do conhecimento da causa com sua prioridade ontológica. O fato de que não conheçamos as relações causais senão depois da experiência, seja científica ou comum, não significa que essas relações não existissem antes de toda experiência. Por outro lado, mesmo a exposição da “*rationalité des causes*” através de uma “*mathématiques des fonctions*” não esgota nem o objeto nem suas relações causais. Ambigüidades e desconhecimentos desse tipo estão na base dos debates contemporâneos sobre o “determinismo” e o “indeterminismo”. Bachelard assume a posição indeterminista, o que leva-o a confundir a determinação categorial do real com o determinismo metafísico absoluto e com a possibilidade, em princípio, de um conhecimento total do real. Dado que tal conhecimento é impossível e que haverá sempre o imprevisível, os indeterministas concluem, de maneira apressada e abusiva, que existe o indeterminado. Tal conclusão não apresentaria nenhum problema, se com isso se quisesse dizer que no real existe o irracional gnoseológico e não a indeterminação.

Em todo caso e apesar de suas ambigüidades, Bachelard afirma que, pela racionalidade das causas, temos a garantia de atingir a “dupla objetividade do racional e do real”. Isso quer dizer que a causalidade não é só uma categoria do pensamento, mas também do ser real. Em todo caso, ele parece disposto a aceitar uma determinação geral na natureza, “depois e não antes da especificação dos determinismos particulares”.<sup>6</sup>

Concluindo, essas premissas que acabamos de expor constituem o fundamento desta “cripto-ontologia” de Bachelard, que aparece ao mesmo tempo como suporte e como horizonte de seu pensamento epistemológico. Ao mesmo tempo, as ambigüidades e as oscilações do filósofo francês, referentes às implicações ontológicas (eventuais) de sua epistemologia, são

inegáveis. Neste sentido, pode-se afirmar que a razão fundamental de tais ambigüidades reside precisamente na ausência de um desenvolvimento analítico das premissas ontológicas de sua epistemologia, isto é, na ausência de análise categorial.

Neste momento é preciso colocar a questão: será que toda ontologia deve necessariamente elaborar uma teoria das categorias? A resposta não é evidente em absoluto. É verdade que uma ontologia categorial “realista” reconhece seus próprios limites face ao problema do ser. Reconhece que sempre fica o irracional gnoseológico, isto é, aspectos do ser que não são susceptíveis de uma apreensão categorial ou conceitual. É verdade também que, do ponto de vista de Kant, o homem parece não ficar satisfeito com esta simples constatação dos limites na relação cognitiva sujeito-objeto e que tenta constantemente encontrar para o pensamento outras vias de acesso à compreensão do ser. Mas será que esta via, fora da análise categorial, é possível? Estamos diante de uma aporia: como seria possível afirmar uma compreensão ou um saber do ser que os conceitos não podem expressar?

Em todo caso, Bachelard admite a possibilidade de edificar uma ontologia racional concreta e pluralista. Porém, segundo ele, esta ontologia fundada sobre a análise categorial, sobre a atividade conceitual própria do “homem diurno”, não poderia dar conta de toda a riqueza da relação de abertura do homem ao ser. Há outras atividades, as do “homem noturno” que, pela via da experiência das imagens e da linguagem poética, podem esclarecer outros aspectos do ser. Bachelard quis seguir explicitamente esta via. O caminho não é mais a elaboração conceitual, mas a pura recepção do que se dá e sua expressão poética. Esta última tem como função não a “enunciação”, mas a “anunciação”, a indicação sugestiva daquilo que pode ser compartilhado, mas não dito, do que escapa a todo discurso.

<sup>6</sup> Bachelard, G. *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, 2<sup>a</sup> ed., Paris, PUF, 1965, p. 221.



Assim, do ponto de vista da subjetividade, ou melhor, da relação vital do homem com o mundo, onde a imaginação poética pulsa abundantemente nas experiências ativas da rêverie, Bachelard estaria prontamente disposto a aceitar a presença do não-racional, quer dizer, a autonomia ontológica da imagem, irreduzível ao conceito. Estamos situados dentro do domínio da criação de significados e de sentido. Trata-se do problema não resolvido da duplicidade do pensamento de Bachelard numa vertente epistemológica e numa vertente poética, cujos respectivos temas são a “atividade diurna” do pensamento racional científico e a “atividade noturna” da rêverie.

Em N. Hartmann é possível pôr em relação o conceito e a imagem de uma maneira muito mais harmoniosa do que no pensamento de Bachelard. Esta possibilidade aparece através da análise dos atos emocionais que Hartmann realiza em certos capítulos de sua Ontologia.<sup>7</sup> Os atos emocionais, isto é, emoções, paixões, apetites e volições, com os quais vivemos a realidade do mundo, e o conhecimento têm em comum a mesma raiz: a totalidade do ser humano.<sup>8</sup> Sob a influência de Max Scheler e de Maine de Biran, ele afirma que “a convicção universal do ser em si do mundo em que somos não repousa, primeiramente e sobretudo, na percepção, senão antes na resistência vivida, que revela o real à atividade do sujeito”.<sup>9</sup> Nesse sentido, os atos emocionais dão uma certeza mais forte, a propósito da realidade

<sup>7</sup> Ontologia I (Zur Grundlegung...), o.c., P. III, sec. 2, caps. 27-32.

<sup>8</sup> Da mesma forma, Lukács se interessou também neste problema da dualidade, em Wittgenstein, entre o aspecto lógico-formal e o aspecto místico de seu Tractatus. Assim, afirma Nicolas Tertulian, “se consideriamo che l’intenzione dell’Ontologia di Lukács è abolire lo iato tra campo della ragion pura e campo della ragion pratica, tra *mundus phaenomenon* e *mundus noumenon* ed erigere su fundamenta solide la razionalità del mondo dei valori... possiamo comprendere il vivo interesse che egli nutriva per l’ambiguità del pensiero di Wittgenstein e per il suo rude dualismo” (Lukács. La Rinascita dell’ontologia, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 23-24).

<sup>9</sup> Hartmann, o.c., p. 205.

do mundo, do que aquela que nos é dada pelos atos do conhecimento. Este é sempre sustentado por esse mundo primário de doação da realidade.

Porém, esta experiência emocional não é ainda conhecimento, ela não tem objetividade. Então, a validade desse realismo emocional não substitui, segundo Hartmann, a do realismo intelectual. Os atos do conhecimento se inserem num complexo emocional tão transcendente quanto o conhecimento mesmo. Mas só pelo conhecimento se pode chegar à realidade enquanto objeto. Portanto, a emoção se insere, por sua vez, na vida cognitiva que a acompanha e a esclarece, que lhe dá um sentido e a eleva ao nível da consciência. “O conhecimento tem, sobre os atos emocionalmente transcendentais, o privilégio da objetividade”.<sup>10</sup>

Quanto a Bachelard, o dualismo conceito-imagem, conhecimento-formas subjetivas, será afirmado até o fim, como uma espécie de destino mais bem sereno. A esse respeito, num debate no Colloque de Cerisy sobre Bachelard,<sup>11</sup> Clémence Ramnoux afirma: “A última vez que eu o vi, ele (Bachelard) me disse que às vezes experimentava como que uma nostalgia de racionalidade”. No mesmo debate, Henri Gouhier apresenta um testemunho de Bachelard mesmo, dois meses antes da sua morte: “ele me dizia... que estava empreendendo dois livros, o *Phénix* e uma obra de epistemologia científica”. Bachelard sente, ao menos, um certo mal-estar; é o que aparece nesta expressão sobre si mesmo, citada no mesmo colóquio por Marie-Louise Gouhier: “Plus je travaille, plus je me divise”.

Apesar de tudo, podemos constatar, sobretudo em La Poétique de la rêverie, uma tentativa de compreender o que não depende do conceito mas da imagem. Desta tentativa deriva o

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>11</sup> Ver Bachelard. Colloque de Cerisy, Ed. 10/18, Union Générale d’Éditions, 1974, p. 406.

que se pode considerar como o início de uma ontologia das imagens, que gostaria de “casar Anima e Animus”.<sup>12</sup>

Oposto e até hostil a toda redução psicológica ou fenomenológica das imagens, Bachelard fomenta sua eclosão para captá-las no momento de sua emergência. É o momento privilegiado onde aparece toda a força, a juventude e a novidade das imagens e sua potência de manifestação e de geração de sentido para o pensador de *rêveries*.

Nisso, ele se opõe à redução transcendental da fenomenologia, como já o tinham feito M. Scheler, N. Hartmann e Heidegger. Curiosamente, apesar de Bachelard ter certa repulsa à idéia de “ser jogado no mundo”, idéia que considerava totalmente negativa, e ao estar acorrentado ao “ser aí”, C. Ramnoux encontra justamente coincidências não desejadas entre Bachelard e Heidegger. Aparecem sobretudo na densidade ontológica dos termos comuns de “abertura”, “habitar”, “ser”, tais como se apresentam na última parte de *La Poétique de la rêverie*.<sup>13</sup> No texto abaixo citado, constata-se uma outra coincidência com Heidegger: a distinção entre filosofia e poesia e a valorização desta última enquanto forma de pensamento. Pode-se também encontrar ressonâncias heideggerianas na utilização

<sup>12</sup> Esta expressão é de Clémence Ramnoux, cuja cuidadosa análise da questão apresentamos resumidamente. Ela se encontra em *Monde et solitude ou l'ontologie de Bachelard*, in *Bachelard*. Colloque de Cerisy, 10/18, Union Générale d'Éditions, 1974, pp. 387-403.

<sup>13</sup> Sobre este ponto, C. Ramnoux apresenta uma longa citação de Bachelard. Vejamos um trecho: “Dans ce qui est produit, et dans son producteur, la rêverie peut bien recevoir le sens étymologique du mot poésie. La rêverie assemble de l'être autour du rêveur. Elle lui donne des illusions d'être plus qu'il n'est. Ainsi, sur ce moins-être qu'est l'état détendu où se forme la rêverie se dessine un relief que le poète saura gonfler jusqu'à un plus-être. L'étude philosophique de la rêverie nous appelle à des nuances d'ontologie, et cette ontologie est facile, puisque c'est l'ontologie du bien-être, d'un bien-être à la mesure de l'être du rêveur qu'est le rêvé. Pas de bien-être sans rêverie. Pas de rêverie sans bien-être. Déjà par la rêverie on découvre que l'être est un bien. Un philosophe dirait: l'être est une valeur...”

privilegiada de expressões como: “o mundo se abre ao homem”, “um homem se abre ao mundo”, “eu habito o mundo”, “o mundo me habita”, etc. Pela transformação dos verbos (abrir, oferecer, dar, receber, tomar...), opera-se uma unidade entre o sonhador de *rêveries* e o mundo e põe-se-no-mundo uma solidão. Mas, contrariamente a Heidegger, como diz Ramnoux, “esta posição-no-mundo não tem nada a ver com o *Dasein* heideggeriano: nada que se assemelhe ao ser-jogado-aí. Esta solidão não é um exílio nem uma prisão. Não!, mas bem-estar em alegria!”.<sup>14</sup>

Não se sabe se Bachelard era leitor de Heidegger. Podemos supô-lo. No debate de sua exposição, Ramnoux se lembra de certa reação de Bachelard, durante suas conversas, contra o esnobismo e de “uma certa reação de reserva um pouco ciumenta, como se ele não gostasse de que a leitura de Heidegger incomodasse ou antecipasse sua própria meditação”.<sup>15</sup>

Mas o problema é que Bachelard reduz sempre o alcance desta ontologia à imagem, aos fenômenos da *rêverie*, à fronteira entre o sono e a vigília. Trata-se, portanto, de uma atividade essencialmente ambígua, entre duas águas ou, melhor,

<sup>14</sup> Ramnoux, C., o.c., p. 399. Vejamos ainda a citação de Bachelard na mesma página: “Quand un rêveur de rêverie a écarté toutes les préoccupations qui encombrant la vie quotidienne, quand il s'est détaché du souci qui lui vient du souci des autres, quand il est vraiment ainsi l'auteur de sa solitude, quand enfin il peut contempler sans compter les heures un bel aspect de l'univers, il sent, ce rêveur, un être qui s'ouvre en lui. Soudain ce rêveur est rêveur de monde. Il s'ouvre au monde et le monde s'ouvre à lui. On n'a jamais bien vu le monde si on n'a pas rêvé ce que l'on voyait. En une rêverie de solitude qui accroît la solitude du rêveur, deux profondeurs se conjuguent, se répercutent en échos qui vont de l'être du monde à une profondeur d'être du rêveur. Le temps est suspendu. Le temps n'a plus d'hier et n'a plus de demain. Le temps est englouti dans la double profondeur du rêveur et du monde. Le monde est si majestueux qu'il ne s'y passe plus rien. Le monde repose en sa tranquillité... La tranquillité est l'être même du monde et de son rêveur. Le philosophe en sa rêverie de rêverie connaît une ontologie de la tranquillité... Les mots du rêveur deviennent les noms du monde...”

<sup>15</sup> o.c., p. 405.

entre os elementos: o fogo, a água, a terra, a luz, numa recuperação, de ressonâncias nietzscheanas e heideggerianas, das intuições poético-filosóficas dos pré-socráticos.

Pode-se, pois, afirmar que, ao contrário de Hartmann, Bachelard não sistematizou uma ontologia do mundo. Ele prefere seguir o caminho da compreensão poética ou mítica do mundo, enquanto abertura ao mistério inobjektivável do mundo. Nisso, o pensamento de Bachelard é mais próximo da atitude de Heidegger do que da de Hartmann.

Porém, a compreensão filosófica é essencialmente logos. Portanto, ela se exerce no processo de objetivação do mundo pela iniciativa do logos. Assim, a filosofia não se opõe à ciência, ao contrário, ela é um saber de segundo grau, na medida em que visa o significado dos significados, o ser do que é conhecido. Nesse sentido, afirma H. de Lima Vaz,<sup>16</sup> “a filosofia acaba o discurso das ciências, não enquanto termo final do movimento da pesquisa, mas enquanto passagem ou conversão necessária ao fundamento (tò ón), no qual o movimento mesmo encontra seu apoio”.

Trata-se, portanto, em Bachelard de uma ontologia da emergência do sentido e não de uma atividade diurna decididamente racional. É como se se quisesse mergulhar no irracional à procura de um sentido para a razão e para a vida. Como diz ainda Ramnoux, “a rêverie é operatória ( num entorno concreto, no seu enraizamento) para confirmar os ritmos de uma feliz troca. A ontologia de Bachelard enquadra práticas destinadas a aumentar o ser: mais ser e um ser melhor. Sem esquecer porém a ameaça de uma perspectiva de nadificação”.<sup>17</sup> Mas o irracional permanece para sempre irracional.

<sup>16</sup> Vaz, Henrique Carlos de Lima. *Análise categorial e síntese dialética em filosofia da natureza*, in *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo, nov. 1959, pp. 283-293.

<sup>17</sup> o.c., p. 402.

É verdade que Bachelard rejeita explicitamente toda tentativa de unificação desses dois domínios de sua prospecção, o do conceito e o da imagem. Mas é muito difícil de admitir uma ruptura absoluta entre o mundo da verdade e o mundo das significações instituídas pela imaginação criadora. Em princípio, deve-se afirmar a possibilidade de integração de todas as atividades humanas, nem que só seja em nome de uma unidade de sentido. Tal unidade aparece como processo de criação e de instituição permanente, dinâmica, inacabada, aberta às solicitações objetivas do mundo e do modo de ser próprio do homem. Em última instância, não há verdade sem uma razão que a afirme, como não há sentido, nem significações, nem valores sem uma vontade racional livre que deseje e valorize. Portanto, é a mesma subjetividade que se encontra no fundo e no centro das atividades do conceito e da imagem. Não se trata, é claro, de uma unidade passiva e estática, cuja harmonia estaria previamente garantida. Também não se trata de uma unidade uniforme e abstrata. Ao contrário, ela é constituída por uma pluralidade de funções, cujas relações internas podem assumir um caráter tanto de oposição e de conflito extremos, quanto de complementaridade e de coextensividade. Em todo caso, não se trata de uma pluralidade pura de funções justapostas, pois a autodissolução seria inelucitável, a não ser que se fizesse apelo a algum tipo de harmonia pré-estabelecida.

Cabe perguntar agora se esta via de acesso ao ser, esta espécie de ontologia poética das imagens, desautoriza ou nega, segundo Bachelard, uma ontologia racional de tipo categorial dentro dos limites do objetivável. Não há razão para afirmar isso. Existem duas abordagens possíveis da dimensão ontológica do pensamento de Bachelard. Ao menos suspeitamos duas possibilidades:

Primeira possibilidade: Bachelard poderia ser favorável a uma ontologia categorial no sentido da de N. Hartmann. A pesar das ambigüidades incontestáveis de Bachelard, as premissas

ontológicas de sua epistemologia são no essencial convergentes com a ontologia de Hartmann.

Segunda possibilidade: A partir da impossibilidade da epistemologia ou de todo discurso racional de dar conta da totalidade do real, Bachelard pode caminhar em direção a outra via de acesso ao ser. Esta outra tendência de Bachelard marca, sem dúvida, uma forte oposição a uma ontologia unívoca, àquela que é estabelecida por uma análise categorial.

Estas duas possibilidades, longe de serem incompatíveis, são complementares. Bachelard reconhece tanta legitimidade e pertinência a uma quanto à outra. Isso se traduz, por um lado, pela aceitabilidade de uma “ontologia concreta” e, por outro lado, pela evocação da imagem e da poesia. Infelizmente, a ausência nele de uma crítica mais densa e mais fina da metafísica tradicional e de uma análise categorial atenta deixa pressuposta esta ontologia possível, mas não a explícita.

Em compensação, Bachelard empreendeu explicitamente a segunda via, não sem ter experimentado certa nostalgia da clareza própria da atividade conceitual. É precisamente esta segunda via a que permite fazer aproximações entre o pensamento de Bachelard e a perspectiva ontológica de Heidegger. Mas isso só abre perspectivas para pesquisas futuras. No momento, tratava-se de mostrar como Bachelard e Hartmann ultrapassam o discurso epistemológico em direção a uma ontologia, mesmo se esta não é, de fato, a mesma nos dois autores.

Em todo caso, N. Hartmann<sup>18</sup> reconhece certamente a existência de problemas residuais insolúveis nas ciências da natureza. Encontram-se ocultos na essência do tempo, do espaço, do processo; na essência da matéria, da força, da substância, da causalidade... Precisamente, são as categorias da natureza as que contém o incognoscível. Nelas se encontra o elemento metafísico dos problemas da natureza. Mas, como afirma Hartmann, se por

razões metodológicas rejeita-se o aspecto metafísico desses problemas, então fica eliminada a possibilidade de instruir-se com as categorias da natureza. Numa certa medida, Bachelard comparte essa atitude negativa, o que explica em parte a ausência de análise categorial, apesar da presença de premissas ontológicas na sua epistemologia.

Certamente, ninguém pode pedir à filosofia que torne cognoscível o incognoscível. Mas ela pode ao menos captar múltiplos aspectos de uma coisa que, na sua essência, encerra sempre um resto incognoscível. Desta forma, é possível destacar as determinações relacionais que unem o incognoscível com o cognoscível.

Neste contexto, a alternativa entre, de um lado, uma perspectiva especulativa violenta e excessiva, que põe previamente a “solução” dos problemas ontológicos e, de outro lado, o abandono desses problemas, apresenta-se como uma falsa alternativa. O que importa é interrogar esses problemas e expor os seus princípios, estabelecendo também os limites do incognoscível. O grande mérito de Hartmann é justamente o de ter dirigido seus esforços nesta direção, mesmo se, a pesar de sua monumental Ontologia, ele afirma que o trabalho de exposição das categorias encontra-se ainda nos seus começos.

É preciso reconhecer a legitimidade de procurar outras vias de acesso ao ser, outros caminhos para a ontologia, fora da análise, categorial, sem porém pretender negá-la ou substituí-la. Todavia, tem-se a impressão de que Bachelard salta de maneira abrupta das atividades “diurnas” às atividades “noturnas” do espírito humano, do conceito à imagem, da ciência à poesia. No seu caso, parece que teria sido preciso ir até o fim no esforço de análise conceitual dos problemas ontológicos ocultos nas ciências, antes ou paralelamente a outras tentativas de aproximação do ser. Ao menos, é o que seria de esperar de um pensador “racionalista” como Bachelard que, contrariamente a

<sup>18</sup> Cfr., por exemplo, Ontologia IV (*Philosophie der Natur*), o.c., p. 15ss.

Heidegger, afirma decididamente os valores racionais da atividade científica.

Finalmente, parece razoável afirmar a possibilidade e a necessidade de uma colaboração fecunda entre a reflexão epistemológica e a reflexão ontológica em toda forma de saber, se quisermos aceder a uma compreensão mais adequada da realidade, na sua totalidade complexa e dinâmica. Em todo caso, esta busca tem sua fonte no processo de instauração do sentido, dentro daquilo que nos é dado do ser do real. Esse sentido ultrapassa e conserva, ao mesmo tempo, a simples nacionalidade discursiva formal e calculadora e se funde, de maneira infinita e infinitamente precária, na realidade. Tal colaboração e encontro de perspectivas pressupõe uma constituição de abertura ao ser e uma atitude de humildade e de receptividade que é sua condição. O outro aparece então como presente à razão, sem deixar de ser seu outro.

Desta forma, ultrapassando razoável e continuamente suas configurações históricas a razão acede virtualmente à riqueza de toda diferença possível. Melhor ainda, descobre-se que a razão está já, desde sempre, numa diferença que ela conserva e unifica. É isso o que permite conceber a razão e o seu outro como campo coextensivo ao ser, onde se situa todo potencial de determinação dos entes, da verdade e do sentido.